التراث والمستقبل

د. حافظ الجمالي

عندما يفكر الإنسان العربي في أمته ، بشيءٍ من الوعي لأوضاعها الحاضرة ، الناشئة بالضرورة عن أوضاع سابقة مباشرة قريبة ، أو غير مباشرة بعيدة ، يلاحظ بكثير من المرارة والألم ان لديها من المشكلات أكثر مما لديها من القدرة على حلها . وأكاد أعتقد أنه ما من مشكلة طرحت على الوطن العربي ، برغبة منه ، أو رغماً عنه ، وُجد لها حل معقول ، أو شبه حل ، في أي قطر عربي . وأسوأ ما في الأمر أن المفكر لا يدري حقاً ما إذا كانت المشكلات المطروحة تزداد مع الزمن تعقيداً ، أو تزداد يسراً . وهكذا أجد أن مشكلة المرأة ، والتصنيع ، والاشتراكية والوحدة العربية ، والنظام الاجتماعي ، والسياسي ، والاقتصادي ، لا تزال الآن ، كما كانت من قبل ، موضوع حلول براغماتية سياسية ، لا موضوع حلول فكرية عقلانية . وعلى كل حال ، فاني لا أعرف ما إذا كانت هذه المشكلات محلولة ، أم غير محلولة . فإذا هي كانت محلولة بصورة أو بأخرى ، وليست قائمة ، فأظن أن الكثيرين ، مثلي تماماً ، يجهلون ذلك .

ومن هذه المشكلات ، مشكلة التراث ، تراثنا نحن ، العربي إلى حدّ ما ، والإسلامي بالجملة . فهي تثار في الحين بعد الحين ، وعلى يد كتاب من مختلف الأقطار العربية ، دون أن نشعر ان أي حل مقترح لها قد وجد قبولاً أقل أو أكثر من غيره ، او هو على وشك أن يجد هذا القبول أكثر بين الحلول الأخرى . ذلك أن الآراء متشعبة كل التشعب ، مختلفة كل الاختلاف ، حتى تبلغ أحياناً درجة التضاد والتناقض . وأكثر من ذلك اننا لا ندري أبداً ما إذا كان الشعب الذي تطرح عليه هذه الآراء ، يستجيب لها بصورة أو بأخرى ، ويوظف لاستجابته هذه شيئاً من طاقته الفكرية أو المالية ، او التنظيمية ، أو حتى الدعائية ، حتى ليبدو لي –ولغيري على ما أظن– أن معركة التراث معركة أكاديمية ، تدور بين المفكرين والكتاب وحدهم ، لا بين الناس الذين تثار من أجلهم . بل يمكن التعميم ، استطراداً ، والقول بأن كل مشكلاتنا العامة الأخرى ، تثار وتناقش على مدى سنين طويلة ، دون أن تثير لدى الناس ردود الفعل الجديرة بها . فكأن الحياة في وادٍ ، والفكر الذي يطرح المشكلات ويناقشها في وادٍ آخر ، فلا يلتقيان إلا عرضاً .

والملاحظة الثانية في هذا الموضوع ، هي التساؤل ، عما إذا كانت مشكلاتنا «طبعة جديدة» لمشكلات شبيهة بها ، طرحت من قبل على شعوب أخرى ، كانت قد مرّت بالطور الحضاري الذي نمرّ به نحن ، أو لم تطرح قط ، ولن تطرح أبداً؟ لكن من المؤكد أنه ان كان بعض هذه المشكلات قد طرح على الناس والمفكرين في الشعوب الأخرى ، كمشكلة الوحدة القومية (ولا سيما في إيطاليا وألمانيا) ومشكلة النظام الاقتصادي والسياسي ، فان بعضها الآخر ، لم يطرح على الأمم التي سبقتنا إلى الحضارة المعاصرة ، بمثل الحدة والعنف اللذين تطرح بهما عندنا ، كمشكلة المرأة إلى حد ما ، ومشكلة التراث ، بصورة خاصة .

ونريد الآن أن نتناول مشكلة التراث بالبحث ، بدءاً من تعريف التراث الذي يكثر الكلام عنه ، دون أن توضح الحدود الدقيقة لمضمونه ، أو أن يتضح شيْ حول علاقته بالحاضر العربي ومستقبله . بل لسنا متأكدين أن العلاقة التي يستشفّها أي تفكير عربي ، أو جملة من صور التفكير ، ستكون علاقة جدية ، على مستوى الواقع ، بغض النظر عن سلامة هذه العلاقة من وجهة النظر المنطقية ، أو عدم سلامتها . فإذا انتهينا من هذه النقطة عرضنا لأبرز آراء المعاصرين حول هذه المشكلة ، وكشفنا عن الاتجاهات التي يتوزعون بينها . وبطبيعة الحال سيكون لنا ، نحن أيضاً ، رأي في المشكلة ، وفي الآراء التي تقال حولها .

١ – تعريف التراث

إن أكثر الذين يبحثون في مشكلة التراث إن لم نقل كلهم ، يغضون النظر عن تحديد المقصود بهذه الكلمة ، كما لو أن بحثاً في مثل هذه المشكلة الجدية – على الصعيد النظري على الأقل – لا يحتاج إلى أي تعريف واضح لمعاني الكلمات ، على الرغم مما أوصى به ديكارت حول ضرورة التعاريف الواضحة الدقيقة ، أو كما لو أن كل محاورات أفلاطون القديمة لم تشعر أي إنسان بمثل هذه الضرورة .

ويبدو أن الكلمة لا تعني لغوياً أكثر من شيْ واحد : هو ما يخلّفه الميت للحي (من أشياء ثمينة نسبياً بطبيعة الحال) . غير ان الاصطلاح وسّع هذا المعنى ، فجعله يشمل كل ما يخلفه الموتى ، من قوم ما ، للأحياء بعدهم ، أي كل ما يخلفه الماضي للحاضر من اشياء ثمينة .وهنا تدخل في معنى كلمة التراث أشياء كثيرة ، كأوابد القدماء ، ومنشآتهم ، وما فيها من فن وهندسة وزخرفة ، وكالنقود ، والإنتاج الثقافي والأدبي والعلمي والفني ، بالإضافة إلى المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية . وما من شك أن السلفيين يعنون بالتراث ، جملة العقائد الدينية بالدرجة الأولى وما يتعلق بها من دراسات وتفاسير . أما القوميون فانهم يركزون على التراث الثقافي بالدرجة الأولى ، كتعبير عن مستوى من العبقرية كانت تملكه الأمة ، وتجلت فيه بحيث يسعها أن تتجلى بما هو أفضل منه ، لا كفكر فحسب ، بل كقيم أخلاقية وإنسانية . وأما المعاصرون أو أصحاب المعاصرة ، فلا ريب أنهم رأوا في التراث مخلفاته الحضارية الهابطة وما رافقها من تقاليد وعادات واعراف وبنى عقلية جامدة ، لا أثر فيها للعقلانية ، ولا لحسن التلاؤم مع الواقع ، ولا طموح آخر غير البقاء على ما هي عليه ، سادةً بذلك كل طريق على أي تقدم في المستقبل .

ويحق لنا أن نتساءل : أين هو التراث تماماً؟ أيكون في العقيدة الدينية وما دار حولها وتفرع عنها من مذاهب ، بدءاً من عهد النبي (ص) حتى يومنا هذا ، أم في هذه العقيدة في فترة معينة من تاريخها ، ليطرح الباقي جانباً؟ أم يكون في التراث الأدبي والثقافي والعلمي والفني ، بالتركيز على أحد هذه الجوانب أكثر من غيره ، أو بإعطاء الجميع أهمية واحدة؟ أم يكون في شيء من هذا إلى حد ، وشيء من ذاك إلى حد؟ إن كل ذلك يبقى غامضاً بعض الشيء ، ولا يفهم ببعض الوضوح إلا من خلال السياق ، كما يقولون.

ومن جهة أخرى يمكن التساؤل عن درجة قومية هذا التراث أو عالميته . ولئن كان ابن رشد ، وابن سينا والفارابي وابن طفيل ، رجالاً «تراثيين» بمعنى أن آثارهم تعتبر جزءاً من تراثنا ، فلا ريب أننا نجد بين هؤلاء أناساً ليسوا بعرب (فنحن نعتبر الغزالي ، وابن سينا عربيين ، والإيرانيون يعتبرونهما فارسيين . وقد مثل ذلك في كثيرين آخرين) ، ثم إن الكثير من آثارهم لا يخلو من تأثر بالثقافة اليونانية أو الفارسية ، أو الهندية . وقد يكون هذا التأثر كبيراً جداً وقد نعتبر ذلك كله تراثاً لنا ، ثم للإنسانية جمعاء ، أو ننخّل التراث ، فما كان عربياً أصيلاً أبقينا عليه ، وما كان هجيناً تخلينا عنه؟ إن هذه المشكلة لا شك تحتاج إلى شيء من الإيضاح ، ولو أن من المألوف أن نعتبر كل ما كتب بالعربية هو جزء لا يتجزأ من تراثنا.

وقد يصح في هذا المجال ، أن نشير إلى دراسة ممتازة لقضايا التراث ، الدكتور طيب تيزيني (في كتابه من التراث إلى الثورة) . وأكاد أفهم مما أقرأه في هذا الكتاب أنه أن كان تراثنا تأليفاً بين تراثات كثيرة عربية ، أو غير عربية ، فانه يمكن سحب ذلك على المستقبل بحيث لا يبدو غريباً أن تكون الجدلية المادية ، والجدلية التاريخية ، جزءاً من تراثنا نحن ، لا تراثاً للآخرين وحدهم : «إن تراث الشعوب الأخرى ، هذا التراث الذي يتحول في عناصره التقدمية أو المحرّضة على التقدم ، وطبقاً لذلك الفهم والسياق ... يتحول إلى تراث لنا» (١) ، ذلك ان ماركس قرأ فيما قرأ كتاب الأموال لأبي عبيد الله . وكتاب يوسف نحاس عن الوضع الإقتصادي والإجتماعي للفلاحين المصريين الصادر عام ١٩٠١ ، هو الآخر قرأه لينين ، واستفاد الاثنان مما قرآ ، فكان ذلك جزءاً من تراثهما ، أو قل أن الآخرين استوردوا من عندنا أفكاراً ، فدخلت في تراثهم . وبنفس المنطق يمكن أن نستورد نحن بعض الأفكار من الآخرين ، ويصبح ذلك تراثاً لنا ، وعندما ندخل نطاق المعاصرة ، ونأخذ عن الأوروبيين علومهم وصناعاتهم ... فان في وسعنا كذلك أن ندخل ذلك كله في إطار التبنّي التراثي . وما دام الاستيراد المتقابل يخدم حاجات التقدم أو يحرض عليه ، فمن حق كل شعب يطمح إلى التقدم الإجتماعي أن يضع يده على منتجات هذا الاستيراد ، وأن يعتبرها ملكاً له . بل انه لأحقّ بهذا التراث ، إذا هو تمثله حقاً ، من أصحابه الذين لم يتمثلوه بالدرجة نفسها ، فكان ماركس سوفياتياً أكثر مما هو ألماني ، لأن الشعب الروسي هو الذي تمثل أفكاره بأفضل مما فعل الشعب الألماني . ولكن هذا المنطق يمكن تعميمه بحيث يُسحب على كل تراث آخر ، تقدمي ، أو غير تقدمي ، وعندئذٍ تفقد الحدود بين ما هو تراثنا وما هوتراث الآخرين ، ويصبح التراث الإنساني كله وحدة واحدة ، لا فرق بين عربيها واعجميها . وهكذا نجد الدكتور تيزيني يصرّح بأن الماركسية هي الامتداد النوعي والوريث الشرعي لحركة القرامطة ، وفلسفة إبن رشد في منظومته العقلانية

الهرطقية، وابن خلدون في ملامساته العميقة لمبادئ المادية التاريخية.

ولهذا كله يقف الإنسان حائراً تجاه هذه الهوية المائعة للتراث التي تتقلص تارة، فتصبح هي العقيدة الدينية المعروفة من لحظة تاريخية معينة، تقصر أو تطول، تبعاً لرأي المفكر، وتتمدّد تارة أخرى لتستوعب التراث الإنساني كله، إما بالاستلهام التراثي أو بالتبنّي التراثي، من جانب آخر. ولكن الأمر يظل صحيحاً حتى في حدود التراث العربي نفسه، في حدوده المألوفة أو المقبولة. ولئن كان هذا التراث دينياً بالدرجة الأولى لدى البعض، فانه ذو طابع ثقافي بالدرجة الأولى لدى البعض الآخر. وعندما نقرأ كتاب الدكتور زكي نجيب محمود «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» نراه يركز على الجانب الثقافي وحده من التراث، ويطلق أحكاماً مقبولة جداً حوله. لكنه لا يوضح ما إذا كانت هذه الأحكام تشمل التراث كله، مهما يكن نوعه أو أنه يقف في ذلك عند حدود التراث الفكري وحده، وعندما يرى الدكتور محمود أن «المعقولية» هي المعيار الذي نعتمده لقبول التراث، أو رفضه، نرى نحن أو نتساءل، ترى أنعتمد المعقولية معياراً للحكم على منتجات الفكر، ونستبعدها عن النواحي الدينية أو اللغوية أو غيرها، ونأخذ بمعيارين: واحد لهذه وآخر لتلك، أم يجب توحيد المعيار في كل شيء؟

ويزداد الخلط إلى ما شاء الله في تعريف التراث، وتجزيئه، وتمييع هويته، وإطلاق الأحكام على جزء خاص منه، مع الإيحاء أو عدم الإيحاء بأن ما انطبق على الجزء ينطبق على الكل.. بحيث لا يكون لدينا أي مجال واضح يوضع فيه التراث، ويكون حائلاً بينه وبين أن يختلط بغيره. وأكاد أظن أن المواقف التراثية توازى كل التوازي مع تعريف كل قوم لهذه الكلمة التي هي التراث، والتي يختلط فيها الحابل بالنابل، فيقف بعضهم عند حابله، ويقف الآخرون عند النابل.

٢ – مواقف المفكرين من التراث

لا ريب أن مواقف المفكرين من التراث مختلفة، متباينة بحيث نجد فيها انتقالاً من النقيض إلى النقيض. فمن الناس من يحسب أن قضية التراث حيوية إلى أبعد الدرجات، ولها علاقة بمستقبلنا كأمة متميزة ولا يجوز التفريط بالتراث مطلقاً... ومن الناس من يظن أنه هو العقبة الكأداء التي تحول دون دخولنا في عالم المعاصرة. وتقوم المعركة بين الطرفين، هذا مع التراث حتى الموت وذاك ضده حتى الموت أيضاً، ويأتي قوم ليصالحوا بين الرأيين، كما هي العادة.

ولكن ما هي حقاً أهمية التراث بالنسبة للحاضر والمستقبل؟ إن علينا هنا أن نفرق بين التراث الحي، والتراث الميت، كما هي الحال في أشياء كثيرة من هذا النوع. فالتراث «الحيّ» هوالذي ورثناه عن الماضي، في نفوسنا، وطرق تفكيرنا، وصور عواطفنا ومشاعرنا، وبتعبير آخر كل هذا الذي ردنا إلى التخلف، وأبقانا فيه كل هذه القرون، وسدّ علينا أبواب التقدم، ووضع بيننا وبينه حوائل وعقبات داخلية أكثر منها خارجية. فمن الدين لم تبق إلا مظاهره الشكلية، ومن العلوم العربية، لم نعد نذكر إلا أسماء بعض كبار الأطباء والفلاسفة الموسوعيين، ومن الأدب

لا نحفظ ولا نروي إلا القليل القليل ، ومن القيم التراثية الأصلية ، لم نعد نقدس إلا الشرف المتجسّد في عفة المرأة . فلئن كان هذا هو التراث ، الذي بقي حياً في نفوسنا ، دون غيرّه ، فلاّ ريب أن القضاء عليه هو باب الخلاص .

ولكن «التراث الميت» الذي طمست معالمه ، وذهبت أثاره ، هو قيم الأجداد الأخلاقية الرائعة ، ومجدهم العلمي ، ومنجزاتهم الضخمة في كل ميادين الثقافة ، وتفتحهم على ما لدى الآخرين من معارف وخبرات ، وسعيهم الدائب لتمثيلها ، وتنقيحها والإضافة إليها . وصحيح أن العصر الحاضر قد يتجاوز علوم الأقدمين ، ومعارفهم ... ولكن الروح التي اكتسبوا بها هذه المعارف ، جديرة بأن تكون مثلاً يحتذى ، فضلاً عن أن منجزات القدماء العلمية ستظلّ دوماً جزءاً من تاريخ الحضارة العالمية ، سيحرص عليه غيرنا ، إن لم نحرص عليه نحن . ويمكن أن نقول مثل ذلك عن مختلف صور تراثنا .

وإذا وقفنا من هذا كله على التراث الثقافي وحده ، رأينا أن لدينا ، على ما يقول العارفون ، تراثاً ثقافياً يزيد عن مليون مخطوطة ، لم ينشر منها إلا مئة ألف فقط . ونحن لا نعرف ما في هذا الذي لم ينشر من غث أو سمين . ولكن هل يخطر ببال أحد ماذا يمكن أن تثيره قراءة مخطوطة أو عدة مخطوطات من أفكار جديدة في نفوس المعاصرين القادرين على الفهم ؟ أو لم تكن كل مبتكرات الغرب من وحي التراثين اليوناني والروماني ، وحتى العربي ، فلماذا لا يكون بالإمكان أن يوحي إلينا تراثنا بمبتكرات شتى ، من المستوى نفسه ؟

وأخيراً لا ريب أن الحضارة العالمية الجديدة قد سبقتنا بمراحل كثيرة ، جعلتنا نشعر بعقدة نقص ضخمة تجاهها ، ونكاد أن نتهم أنفسنا بالعقم الكامل تجاهها . ترى ، ألا يمكن أن يكون لاحياء تراثنا الثقافي أثر كبير في القضاء على هذه العقدة ؟ أضف إلى ذلك أن الحضارة اليونانية التي ماتت لغتها ، وجدت في الآخرين من يحييها ، ويحرص عليها ، ويشبعها دراسة . فهل يكون من الخير لشعب حي ، بقيت لغته هي هي ، أن يجهل تراثه وأن يدع أمره للغرباء الذين يبدون من الحرص عليه ، أكثر مما نبدي ؟

وعلى كل حال ، فان دراسة تراثنا وإحياءه من جديد ، اما أن يكونا جزءاً من التاريخ أو جزءاً من تاريخ الحضارة ، فلا مجال لإهماله . وعندما يجدُ الباحثون وعلماء الآثار في البحث عن مدن خربة منذ آلاف السنين ليكتشفوا فيها بعض الحلقات المفقودة من التاريخ الإنساني والحضاري ، أفلا يكون من العار أن نهمل ما يخصنا من هذين المجالين ، لا سيما وأنه أقرب عهداً ، وأقرب إلى التوثيق ؟

ولا أدعي أن احياء التراث سيعود على المستقبل بخير هو أكبر الخير . ولكن ذلك ممكن حتما ، ولا يجوز التضحية بهذه الإمكانية ، حتى ولو كانت صغيرة ، فإذا لم يكن هنالك من خير في هذا كله ، فلا أقل من الحرص على تواصل الذاكرة القومية .

وكل هذا إنما يقال على الصعيد النظري وحده ، دون أي يقين في أن ما سيجري في الواقع سيوازي هذا المنطق . ومرة أخرى ، نقول ، ان لنا حياتين تستقل كل واحدة منهما عن الأخرى ، حياة الفكر وحياة الواقع .

* * *

فإذا عدنا الآن إلى مواقف المفكرين من التراث ، رأيناها تتعدد وتتباين وتتناقض ، وتختلف لتتماثل ، أو تتماثل لتختلف من جهة أو أخرى . وبطبيعة الحال ، فانه لا يسعنا هنا إلاّ أن نطل على بعض هذه المواقف ، لا عليها جميعها ، ذلك أن استعراضها كلها ، أمر يطول ، ويحتاج إلى كتاب كامل أو أكثر من كتاب على الأرجح . وهذا ما يتصدى له مفكر أصبح الآن معروفاً ، هو الدكتور طيب تيزيني بكفاءة جدية ، ولو أنها مشوبة بوجهة نظر خاصة به ، يصح أن نناقشها في معرض البحث عن مواقف المفكرين المختلفة من هذه المشكلة .

وأظن أن تصنيف المواقف أمر يتجاوز الأشخاص ، الذين لا يزيدون عن أن يعلنوا في كلام صريح ، أراء فئة من الناس ، يعرفون بالتأكيد أنهم ينطقون بلسانها ، ويعربون عن رأيها . وما تشتت الآراء ، حول قضية التراث ، إلا صورة لاختلاف الفئات الإجتماعية ، واضطرابها في الرأي ، وتباينها في المستوى الثقافي ، والعقلي ، وغير ذلك من المستويات . فأما أن يكون تباين المواقف صورة للتباين الطبقي ، فهذا ما لا أظنه صحيحاً .

وربما كان من الممكن تصنيف الآراء حول محاور أساسية نحصي منها :

١ – الرأي القائل بالإنحياز الكامل للتراث ،

٢ – والرأي الآخر القائل بالتخلي الكامل عن التراث ،

٣ – والرأي الذي لا يريد التفريط بالتراث لحساب المعاصرة ، ولا بالمعاصرة لحساب التراث .

ولكن هناك آراء أخرى لا يستبين الإنسان بوضوح ماذا تهدف ، وإلى أية عناية ترمي ، في آخر المطاف . غير أن هذا لا ينسينا أن أكثر هذه الآراء لا تحدد بوضوح معنى التراث الذي تحرص عليه ، أو تستغني عنه ، أو تبقي منه على هذا القدر أو ذاك . وفضلاً عن ذلك فان المسلمات الفلسفية أو الإجتماعية أو السياسية التي تكمن وراء هذا الموقف أو ذاك ، ليست واضحة بالدرجة الكافية ، وربما كان الأصل في أي موقف من التراث ، أن يندرج في موقف عام من القيم ، والحضارة ، والوجود جملةً ، بحيث يعبر الموقف الخاص ، عن صورة جزئية يمكن إستخلاصها من الموقف العام . إلا أن الغموض يظل يحيط بالموقف العام ، فلا يمكن تحديده بالضبط ولا التأكيد الواثق بأنه ينطلق من هذه المنطلقات أو تلك . وفي رأينا أن هذا التشرذم الفكري لدى « المفكرين » لا يزيد على أن يكون صورة للتشرذم الفكري السائد في كل الأوساط العربية ، لدى العامة والخاصة على السواء ، ولو أن ذلك يكون دوماً على درجات ، تبعاً لمستوى المفكر وقربه من التفكير العقلاني أو العقائدي المحض ، أو بعده عنه لاختلاطه بمنطلقات أخرى غريبة ، إلى حدّ أو آخر ، عن العقل أو عن العقيدة الجامعة . وهذا لا يعني أن العقائديات السائدة (وحتى الماركسية منها) تنجو

من هذا التشرذم . فالصين الشعبية قامت بثورتها الثقافية ، من اجل القضاء على الثقافات القديمة السابقة للاشتراكية ، بكونها حصيلة لعهود كانت تتيح استثمار الإنسان للإنسان ، أما الاتحاد السوفياتي ، فإنه يكتفي بتقييم هذه الثقافات دون هدمها . وما زالت كتب الكلاسيكيين الروس ، في الأدب خاصة ، مثل روايات تولستوي ، أو دوستويفسكي تطبع المرة بعد المرة . دون أي حرج ، على بعد منطلقاتها عن منطلقات الماركسية . وعلى كل حال فان هذا موقف رسمي ، لا ينبئ إلا عن إرادة السلطة وحدها ، دون أن يكون في وسعنا معرفة ما إذا كان هذا الموقف ، أو الآخر ينبآن عن إرادة الأكثرية الساحقة من الماركسيين. وإذا كان الموقف التراثي يمكن أن يتناقض إلى هذا الحد بين مدرستين ماركسيتين كبيرتين ، فمن الممكن القول إذن أن «الماركسية» نفسها تتقبل مواقف كثيرة ، متباينة من التراث .

ولنحاول الآن أن نعرض لوجهات النظر المتعلقة بالتراث تبعاً للتصنيف الذي أشرنا إليه في بداية هذه الفقرة .

أ – نظرية الإنحياز الكامل للتراث (أو النزعة السلفية)

تجلت هذه النزعة السلفية أكثر ما تجلت في مرحلتين أساسيتين من مراحل الحياة العربية ، أولاهما كانت بمثابة رد فعل على النزعة الشعوبية ، الفارسية بالدرجة الأولى ، التي كانت تطالب في المستوى الأول ، بمبدأ التسوية بين العرب والفرس ، دون تفاضل بينهما ؛ وتطالب في المستوى الثاني ، بأفضلية الفرس عن العرب الذين لم يتميزوا عن غيرهم بشيء غير الشعر ، وقد شاركهم الفرس فيه .

وكان رد الفعل العربي تأكيداً لأفضلية العرب ، في الدين الذي حملوا رسالته ، وفي اللغة العربية الملأى بالروعة ، وحسن الانسجام .

وبالمقابل فان هجمة الفرس الشعوبية لم تتميز بأفكار القيمة المثلى للغة العربية فحسب ، بل بالعودة كذلك إلى العقائد والأديان الفارسية القديمة ، كالمزدكية ، والمانوية ، جملة .

وكان طبيعياً أن يرى العرب في ذلك ردةً إلى الكفر من جهة وانكاراً لحق الفاتحين العرب من جهة أخرى .

ومن المؤسف بالنسبة للعرب أن هذه المعركة انجلت بعد عهد قصير من قيام الدولة العباسية ، عن هزيمة العنصر العربي ، لحساب العناصر الفارسية أولاً ، ثم لحساب الأتراك وغير الأتراك من العناصر التي كانت تعيش في إطار الدولة الإسلامية لذلك العهد .

أما في المرحلة الثانية فكانت هذه النزعة السلفية أشبه ما تكون بطبعة جديدة لمثيلتها القديمة ، إذ أنها تجلت منذ أواسط القرن التاسع عشر ، فما بعد ، بالمطالبة بمبدأ التسوية بين العرب والأتراك في المرحلة الأولى (تماماً كما كان الفرس يطالبون بالتسوية بينهم وبين فاتحي بلادهم العرب) ، ثم بابراز الفضائل العربية التي سبقت الإسلام ، ورافقته ، وهيأت له أسباب النصر ، مما يقتضي منطقياً أن يعودوا إلى مركز السيادة والتوجيه ، تماماً على نحو ما كان الفرس يدّعون في المرحلة الثانية من حركتهم الشعوبية (ويلاحظ ذلك بوضوح فيما كتبه – تعبيراً عن رأي شائع يومئذٍ – عبد الرحمن الكواكبي في رسالته «أم القرى» ، دون أن يعد الكواكبي هذا من ممثلي النزعة السلفية

العامية، سلفية المشايخ والدراويش، وغيرهم ممن كانوا يثورون على إصلاحات السلاطين العثمانيين. وإرادتهم تحديث الجيش، ويقولون، إن هذه بدعة... والفتوحات الإسلامية كلها تمت بدون مدارس عسكرية نظامية).

وكان طبيعياً أن يغض النظر، أيام العثمانيين عن إبراز العامل الديني، من حيث أن الأتراك كانوا مسلمين أيضاً، ولو أن المفكرين الإسلاميين أبرزوا الفرق بين ما هو عقيدة سائدة، وما هو العقيدة الإسلامية حقاً. إلا أن هذا الإبراز عاد إلى الظهور، عندما حلّ محل هؤلاء، جماعة الغزاة الأوروبيين، وبسطوا سيادتهم، على كامل الأرض العربية (والإسلامية أيضاً). أما عنصر اللغة والثقافة والفضائل العربية، فقد أبرز أثرها كرد فعل على الشعوبية الفارسية من جهة أولى، ثم على الطغيان التركي من جهة ثانية، وأخيراً كرد فعل على ادعاء المستعمرين الأوروبيين بأن الثقافة والحضارة الإسلاميتين لا قيمة لها في تاريخ الحضارة الإنسانية، وهكذا يكون التراث الذي ينبغي الحفاظ عليه، هو اللغة، والقيم الدينية، والفضائل العربية، ومجموعة المنجزات الحضارية الإسلامية.

ولا شك أن هذه السلفية بثوبيها العامي والعلمي لعبت دوراً مشروعاً جداً في الظروف التي سادت فيها، لأنها كانت بمثابة ملجأ يحتمي به العرب ضد الأخطار المحيطة بهم، ويحفظ لهم كيانهم، ويبقي على تماسك شخصيتهم، وبمقدار ما كانت سبيلاً إلى التفاؤل بأن ما كان متألقاً في الماضي سيعود فيتألق من جديد، عندما تسلك الأجيال الجديدة سبيل الأجيال القديمة تبعاً للمبدأ القائل، لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. ولكن مدار النقاش بعدئذٍ كان حول تحديد معنى هذا «الأول»، وهكذا كان «الأول» في السلفية العامية، جملة ما كان سائداً من اعراف وتقاليد وكفر بالعلم، وتأويلات دينية مبسّطة جداً، ومجرّدة من الروح الإسلامية التي كانت وراء العبادات والمعاملات، والأعراف، والتقاليد. على حين أن هذا «الأول» في لغة الآخرين كان هذه الروح نفسها لا أشكالها الخارجية التي سادت في زمن أو آخر.

وتمثل هذه النزعة في أنواعها المختلفة جماعات كثيرة منها أهل السنة والحديث، والجبريون وأبو الحسن الأشعري، وأبو حامد الغزالي، وعبد الرحمن الجوزي، وابن تيمية، من القدماء، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد النويهي وسيد قطب ومحمد المبارك، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ولكن بدرجات من الصفاء مختلفة.

ولا شك أن هذه النزعة تعادي العلم أكبر العداء، لدى بعض ممثليها، ولا سيا الغزالي. وإذا غض النظر عن كتاب «المنقذ من الضلال» الذي يحرم فيه الغزالي دراسة الفلسفة والرياضيات وكل العلوم تقريباً، خوفاً من أن يتبع منهج هذه العلوم، في الدين نفسه، ويطالب له ببرهان كالبرهان الذي تطالب به هذه العلوم، أو بحرية البحث الضرورية لأي بحث علمي، فإننا نجد في مجموعة الرسائل الغزالية التي طبعت في

إيران عام ١٩٣٣ أجوبة طريفة للغزالي عن أسئلة بعض طلابه حول العلم الأحرى بالدراسة والجهد. فيجيب الغزالي ناصحاً بأن يصرف الطالب همته لدراسة العلم الذي يجب أن يدرسه إذا هو عرف أن كل ما بقي من حياته لا يزيد عن أسبوع، وبالتالي فإن عليه أن ينصرف عن الشعر، والأدب، والفروق بين المذاهب، وحتى عن علم اللاهوت. فكأن العلم الجدير بالجهد هو ذاك الذي ينفع الحياة الآخرة، أما علوم هذه الدنيا فباطل أو عبث أو وقت مضاع. وجدير بالذكر أن الغزالي هنا، هو الغزالي الصوفي، لا الغزالي السلفي، وليس من المؤكد أن النزعة الصوفية ذات صلة وثيقة أو عضوية بالنزعة السلفية المطالبة بالعودة إلى أصول الدين الذي يلح على طلب العلم ولو في الصين.

ولكن هل يمكن القول أن كل نزعة سلفية بالضرورة، غيبية، أسطورية وقومية، نصية رجعية، معادية للعلم والتقدم، وبالتالي لا عقلانية؟

إن هذا ما يذهب إليه الدكتور طيب تيزيني في دراسته القيمة والممتازة بالتأكيد، من حيث هي دراسة، لقضايا التراث، في كتابه «من التراث إلى الثورة» وذلك لأن السلفية تختصر الزمان حاضراً ومستقبلاً في زمان واحد (هو زمن الرسالة النبوية، والفترة القصيرة التي تلتها) وتجرّدها من قوتها الذاتية، فضلاً عن انها تجعل من تلك الرسالة الأصل، مطلقاً لا يخضع للبحث العلمي، لكونه ظاهرة غير عادية، خارقة، لا يمكن إخضاعها للنقد. وما نظن أن هذا صحيح جملة على كل صور السلفية.

ولكن الأهم من ذلك في هذه الدراسة أن الدكتور تيزيني يجعل من هذه السلفية لباساً فوقياً كان بمثابة الايديولوجية التي يغطّى بها النظام السائد، أي الإقطاع العربي والفارسي. ومرة أخرى نعود إلى «الجدلية التاريخية» والوثوقية الماركسية.

والحقيقة فيما نرى أن دوافع هذه النزعة السلفية، كانت دوافع قومية بالدرجة الأولى، لا دوافع إقتصادية، دون أن يعني ذلك أن هذه الدوافع الأخيرة لم تكن ذات شأن في الموضوع. لكن تعبئة مشاعر أمة بكاملها ضد أمة أخرى وعودة كل طرف من العرب والفرس إلى سلفيته الخاصة، أي إلى دينه ولغته وثقافته ليجندها في هذه المعركة، لا يفسران بالدافع الإقتصادي أولاً ثم بالدافع القومي ولكن بهذا أولاً، ثم بذاك، اذ ان العناصر الفارسية التي سيطرت على الحكم أيام العباسيين، منذ البدايات تقريباً، والتي استفحلت أكثر فأكثر بعد الحرب بين الأمين والمأمون، لم تكتفِ بمبدأ التسوية، حتى ولا بمبدأ الغلبة، بل ظلت تبتعد أكثر فأكثر عن الخلافة العربية، وتستقل رويداً رويداً في بلادها، وتحاول إخضاع غير بلادها لها أيضاً.

وعلى كل حال، وبغض النظر عن العوامل القومية والإقتصادية التي كانت وراء هذه النزعة السلفية، فإن من الواجب القول: أن بعض أجزائها تظل مشروعة دوماً، لمناهضتها للاستعمار أو للاحتفاظ للأمة

بشخصيتها، أو لاستمرار تقدمها: إذ لا يمكن اعتبار «لغة الأمة» ولا «قيمتها الأخلاقية الأصلية» جملة عقبات كأداء على طريق التقدم.

– وبالجملة، كل سلفية لها وجهان: وجه رجعي، وآخر تقدمي، ولا يمكن أن نعاديها جملة أو نقبلها جملة، بل ان السلفية الأصلية حقاً، الغريبة بالضرورة عن سلفية الغزالي، ليست مناقضة للعلم، ولا عدوة للتقدم، ولئن كانت كل سلفية «مدانة» بهذا حكماً، فان هذا الأمر بحاجة إلى مزيد من البراهين. ذلك ان سلفية اناس ومفكرين، كالشيخ محمد عبده والكواكبي، (ان هم لم يصنفوا مع المعتزلة) ليست تلك السلفية العامية التي يمكن اتهامها بما اتهمها به الدكتور تيزيني.

(ب) الانحياز للمعاصرة

ليست هذه النزعة بجديدة تماماً، ولا هي بنت القرن التاسع عشر وحده، بل انها كانت وراء كل الاصلاحات التي قام بها السلاطين العثمانيون، في الجيش، والادارة العامة، والشؤون المالية والاقتصادية، وحتى على مستوى الأحوال الشخصية. وما خط «كولخانة» الذي أصدره السلطان عبد المجيد عام ١٨٣٩ والذي أعلن عن ضمانة الدولة لحياة المواطنين وأعراضهم وأموالهم، وجعل من كل رعايا الدولة العثمانية، مسلمين كانوا أم مسيحيين، رعية واحدة متساوية في الحقوق والواجبات إلا واحداً من هذه الخطوط، فقد سبقه الكثير مما كان يسمى بـ «التنظيمات الخيرية»[٢]. وأدخل عدداً من التشريعات والقوانين العلمانية بتأثير الاحتكاك بالغرب، ومحاولة تقليده[٣]. فاذا جاء مصطفى كمال بآخر هذه الاصلاحات، بعد الغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤، فان ما يسمى بالاصلاح الكمالي، ليس إلا حلقة سبقتها حلقات أخرى من زمن طويل.

وكان معنى كل هذه الاصلاحات التخلي عن الاعراف والتقاليد المتبعة في الخلافة الاسلامية قبل الاتراك وبعدهم أي التخلي عن جزء ما من التراث المشترك بين كل البلاد الاسلامية. وكان تحريم لبس «الطرابيش»، والغاء حجاب المرأة والتعويض عن الحروف العربية بأخرى لاتينية نوعاً من التحديث والمعاصرة لم يلبث العرب بعد ذلك ان رددوا أصداءه. ان نزعة المعاصرة عثمانية أولاً ثم عربية. ويعتبر محمد علي باشا أبرز ممثلي هذه المعاصرة، وأنجحهم بالتأكيد، على كونه لا يستند إلى أية «عقائدية» تثير الاشكاليات المعروفة عند الحديث عن التراث والمعاصرة.

وليس علينا في هذا المقال ان نتحدث عن هذه النزعة التي تنطلق من ضرورة التوفيق بين الدين والمعاصرة أو الحضارة الغربية، التي كان يمثلها رجال من نوع الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، وقاسم أمين وعبد الرحمن الجبرتي، وحسن العطار، واسماعيل الخشاب، وابن باديس، وكثيرون آخرون، بل اننا نكتفي

هنا بالحديث عن هذه النزعة في صورتها الأكثر جذرية.

وخلاصة القول في هذه النزعة التي مثلها رجال من أمثال اسماعيل مظهر، وسلامة موسى، وشبلي الشميل، هي ان علينا أن نهمل تراثنا اهمالاً كلياً، ونلقي به في عرض البحر، بكل ما فيه من عقلية دينية، أو غيبية، أو نصية، أو وثوقية، وان نتبنّى العقلية والحضارة الاوروبيتين الماديتين، إذ ان هنالك تعارضاً مؤكداً – فيما يرون – بين العقلية الاسيوية، والعقلية الأوروبية، وهذا ما كان يعلنه بوضوح اسماعيل مظهر الذي كان يرى في مصطفى كمال بطلاً من أبطال التحديث والمعاصرة. وعندما يصف آراء هذا الرجل يقول:

«لقد طبق (مصطفى كمال) المبادئ التي استخلصتها العقلية الأوروبية من طريق جهادها الطويل ازاء اللاهوت، على الحالة الواقعة في الشرق أحسن تطبيق، وعرف كيف يظهر آراءه وأفكاره في قالب جلي واضح، ونجح كل النجاح في اظهار الفرق بين العقلية الآسيوية كما سماها، وبين العقلية الأوروبية. وقضى بأن العقلية الأوروبية ارتقائية في حين ان العقلية الآسيوية رجعية جامدة»[٤].

ويلاحظ أثر الاصلاحات الكمالية في آراء الممثلين الآخرين لنزعة المعاصرة. إذ يدعو سلامة موسى إلى الكتابة بالحروف اللاتينية، كوثبة إلى المستقبل، فإذا فعلنا ذلك استطعنا أن ننقل مصر إلى مقام تركيا التي أغلق عليها هذا الخط أبواب ما فيها، وفتح لها أبواب مستقبلها. وحين نصطنع الخط اللاتيني يزول هذا الانفصال النفسي الذي أحدثته هاتان الكلمتان المشؤومتان: شرق وغرب، فلا نتعيّر، من أن نعيش المعيشة العصرية[٥].

ويرى الدكتور تيزيني ان الانفتاح على الحضارة الأوروبية الحديثة (البورجوازية) خلال فترة طويلة امتدت منذ أواخر القرن الثامن عشر، وعبر ثلاث نوافذ، هي الغزو الفرنسي النابليوني، والتدخل الاستعماري الحديث، والدولة الكمالية في تركيا، ان ذلك الانفتاح خلق في بنية المثقفين العرب قلقاً واضطراباً عميقين جعلاهم يراجعون بشكل أو بآخر، وبكثير أو بقليل من الحزم والعمق، واقعهم الراهن ومن خلاله تراثهم الذي يستلقي وراءه، ويعايشه في آن واحد، إلا انه لا ينسى بطبيعة الحال، ان يشير إلى ان هذه الطبقة من المثقفين تمثل شرائح من الطبقة البورجوازية الهجينة التي نشأت في ظروف، حتمت عليها أن تكون متواطئة مع الاستعمار بالضرورة، من دون أن يعني ذلك أن نزعة المعاصرة كانت عميلة هذا الاستعمار.

ولا يعنينا هنا ان نناقش وجهة النظر هذه ولكن يعنينا ان نناقش نزعة المعاصرة، من الوجهة المنطقية أولاً والواقعية ثانياً.

أما من الوجهة المنطقية فنلاحظ انه اذا كانت هنالك عقلية آسيوية مناقضة للعقلية الأوروبية فان هذا التناقض لا ينحل بمجرد الاستغناء عن التراث، والحروف العربية والطربوش، وحجاب المرأة. فالغبي والغبيي يظلان كذلك حتى اذا تكلما اللغات الأجنبية. والتربية لا تستطيع أن تخلق من الانسان مواهب لا يملكها ولو انها تستطيع في أحسن الشروط، صقل المواهب التي يملكها.

أما من الوجهة الواقعية فان اعدام الماضي والتراث جملة مستحيل عملياً. واذا فرضنا انه ممكن فبصعوبة كبيرة بالغة، وبخوض معارك لا نطمع في أن نجد لها جنوداً كثيرين. وفي كل الأحوال، فان هذا يخلق لنا مشاكل اضافية فوق مشاكلنا في الحين الذي نسعى فيه أكبر السعي، لحل ما لدينا منها، لا الاضافة إليها وزيادة تعقيدها. وعدا ذلك فان الاصلاحات الكمالية التي امتدحها اسماعيل مظهر لم تكن ولا يمكن أن تكون أكثر من اصلاحات شكلية لا تقدم ولا تؤخر. ولنا في مثال تركيا ما يرغمنا على الاعتقاد انه ما من شيء عميق تغير في هذا البلد، وانتج ما يشبه الحضارة الغربية أو وازاها، أو احسن تقليدها ولا نظن ان في تركيا الكمالية، وما بعد الكمالية، أشياء كثيرة تفتقدها مصر أو سورية.

ومن الواضح ان اعدام التراث العربي على هذا النحو، لا يمكن أن يستجيب لمطامح أمة عريقة الماضي، بل سيكون دوماً عملية قسرية إلى أبعد مدى. وفي كل قسر من هذا المستوى اضعاف لحيوية الشعب والهاء له بالقشور عن الجوهر، وبذل جهد كبير في الإماتة بدلاً من الإحياء.

ولكن هذا كله لا يعني مطلقاً ان نزعة المعاصرة لا تملك أي مبرر. ذلك ان التراث العربي الذي فقدت حيويته، وبهتت ألوانه وسادت منه العناصر الأكثر رجعية، في الأيام التي تفتحت وبرزت فيها نزعة المعاصرة، من جهة أولى، ثم التقدم الحضاري الغربي، ووضوح تفوقه، ومركبات الانبهار والنقص التي أصيب بها العرب تجاهه، تبدو وكأنها مبرر جدي لمثل هذه النزعة. ولئن كان هنالك شيء إيجابي فيها بقي أو يجب أن يبقى لنا، فهو الدعوة إلى التخلي عن الفكر الغيبي، الاسطوري اللاعقلاني، والتعويض عنه بالتفكير الوضعي، الواقعي، العقلاني، والأخذ بمبدأ حرية البحث وما يقابلها من إيمان بالقدرة على اكتشاف قوانين الطبيعة، كتمهيد لاخضاعها لحاجاتنا.

ولنختم الحديث هنا بملاحظة لا بد منها، هي ان المعاصرة تعني في كلامنا الوصول إلى مراتب الغرب، وتقدمه. وهذا يعني ان الغرب حقق فعلاً هذه المعاصرة التي هي طموحنا. ولكن هل في «المعاصرة الغربية» ما ينبئ بالتخلي عن التراث القومي والعالمي، أو ان فيها، على العكس، ما ينبئ بمزيد من البحث عنها، والكشف عن كنوزهما. ووضعها جميعاً في خدمة المعاصرة؟ ومن جهة أخرى، هل يمكن أن نلقي بتراثنا إلى البحر، وهو جزء لا يتجزأ من التراث العالمي، فضلاً عما فيه من مقومات ايجابية تستجيب، تراثياً، لحاجات اللحظة الراهنة؟ أولاً يمكن القول ان قضاءنا على تراثنا سوف يعني ان التاريخ

الانساني الحضاري قد انتقص، وأن بعض حلقاته الهامة قد فقدت وأن المستشرقين لا يتولون تلقائياً نشر أقسام هامة من التراث، لمجرد سواد عيوننا، أو لمجرد القيام بخدمة للاستعمار والامبريالية؟

(ج) النزعة التلفيقية، أو نزعة المصالحة

ولئن أمكن القول بأن النزعة السلفية، لا تريد الا التراث، والتراث وحده، وتزهد بالمعاصرة كل الزهد، وان نزعة المعاصرة لا تريد إلا المعاصرة، وتلقي بالتراث إلى جهنم، فلا بدّ اذن من أن يوجد من يصلح بين الطرفين، ويؤاخي بين المذهبين. ويهمنا أن نعرض هنا رأياً واحداً هو رأي الدكتور زكي نجيب محمود الذي يمثل هذه النزعة بكل ما فيها من إيجابية أو سلبية.

ينطلق الدكتور محمود في كتابيه «تجديد الفكر العربي»، أولاً، ثم «ثقافتنا بين المعقول واللامعقول» من بداية فلسفة عربية تتلاءم مع طبيعتنا الخاصة. فنحن قوم فصلنا دوماً بين عالمين عالم السماء، وعالم الأرض، أو الخالق والمخلوق، أو الروح والمادة أو العقل والجسم، أو المطلق والمتغير، أو الأزلي والحادث. لكن هذه الثنائية لا تسوّي بين الشطرين، بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي. فهو الذي أوجده، وهو الذي يسيّره[٦]. وهو الذي يحدد له الأهداف.

ويستعرض الدكتور زكي بعد ذلك ما قد يكون هنالك من فرق بين هذا الموقف والفلسفة الافلاطونية – وما جرى مجراها – تلك الفلسفة التي تقبل ثنائية الوجود، ولكنها تجعل الاولوية للمطلق المجرد على الأفراد والجزئيات. فيرى ان الغاء حقائق الأفراد، أو ردّها إلى الحقيقة الأولى، كأشباح لها، لا يتفق مع عقيدتنا التي تلقي على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون أفراداً، لا أنواعاً وأجناساً وجماعات. ان نظرتنا تأبى أن ينطمس الفرد الانساني الحرّ المسؤول في عجينة واحدة مع سائر مفردات العالم الطبيعي، فكأنما هي نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة الثنائية بالنسبة إلى الله الخالق، والكون المخلوق، والكثرة بالنسبة إلى أفراد الناس الداخلين في حدود هذا الكون المخلوق، احداهما تفرقه تميّز الخالق عن مخلوقاته، بشراً، كانت تلك المخلوقات، أم غير بشر، ثم تفرقة أخرى تميّز – في عالم المخلوقات – بين البشر وسائر الكائنات، وذلك لتجعل للانسان – دون سائر الكائنات – ضرباً من الارادة الحرة المسؤولة، التي لا تخضع للقوانين الطبيعية كل الخضوع، لكنها في مقابل هذه الحرية حملت عبء الامانة التي أبت الجبال أن تحملها. إن في الانسان جانباً يستعصي على ذلك التقنين، لأنه جانب مريد خلاق، مسؤول عن خلقه وإرادته، يبتكر الفعل ابتكاراً، قد يغيّر به تسلسل الأسباب والمسببات، كما يتصوره العلم الطبيعي.

نحن هنا اذن تجاه أولويتين:

١ – أولية السماء على الأرض، أي أولوية المثل العليا الاخلاقية الكبرى، والكيان الالهي الذي

يجسدها.

٢ – وأولوية الانسان على سائر المخلوقات من حيث تميّزه بالحرية المسؤولة. ولئن كنا حريصين على تراثنا، فانما يتجلى حرصنا، في هذا، بالدرجة الأولى. وهذه هي الاصالة.

لكن «المعاصرة» تقتضي منا الاحاطة بالحضارة الغربية الجديدة وتمثلها. ومع ذلك: «ترانا احد اثنين، فاما ناقد لفكر عربي. واما ناشر لفكر عربي قديم، فلا النقد في الحالة الاولى، ولا النشر في الحالة الثانية، يصنع مفكراً عربياً معاصراً، لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصرنا «العربي» وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر المعاصرة» فما هو المطلوب اذن؟

«المطلوب هو أن نستوحي (بالاستلهام التراثي كما يقول الدكتور تيزيني) لخلق الجديد، سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب، أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الاقدمين».

ولكن بأي روح، ننقل التراث العربي، أو التراث الغربي؟ هنا يجيب الدكتور زكي نجيب محمود، بأن حاكم الأرض هو العقل. فإذا نقلنا عن التراث العربي، فلنأخذ اصالتنا من المعتزلة التي كانت تحكّم العقل في كل شيء، وحتى في تأويل النصوص الدينية، لا يحول بينها وبينه إلا حائل واحد، هو الايمان بالله. اما ما عدا ذلك فرد كل شيء إلى العقل. أما عن الغرب فمن الواضح ان النقل نقلٌ للعلم وتقنياته، أي لمنجزات العقل والروح العلمية. فكأن «الماضي» قد صفي هنا، ولم يبق منه إلا على اصالة الاصالة «الإيمان بالله، والايمان بالعقل» وكأن الحاضر، ليس إلا التبني التراثي لعلوم الغرب[٧].

ويأخذ الدكتور تيزيني على هذه النظرية أشياء كثيرة، منها انها تعبير عن انسداد الأفق أمام الطبقة البورجوازية العربية التي لم تقم بالثورة الاقتصادية (التصنيع)، والسياسية (الديمقراطية وعلمانية الدولة)، والعلمية (استبعاد الفكر الغيبي الوثوقي، النصي، واحلال الفكر العلمي محله)، فأخذت تتخبط في متاهات المصالحة، وتأخذ من الماضي طرفاً (لا عقلانياً)، ومن الحاضر طرفاً (عقلانياً)، وتجعل الأولوية للطرف الأول على الطرف الثاني، أي للاعقل على العقل، فتسقط في «الماضوية»، أو اللاعقلانية، وتجعل العقيدة شيئاً جامداً، أو مومياء متحجرة، لا تسري عليها قوانين التطور التي تسري على كل الأشياء.

أما ان هذا الفكر التلفيقي ابن للطبقة البورجوازية، المخفقة في مهماتها، فذلك موضوع جدل كبير. ففي المانيا مثلاً قامت الطبقة النبيلة الاقطاعية بمهمة التصنيع، أو بالثورة الاقتصادية[٨]، وكذلك كانت الحال في اليابان، ولا يصح ان نجعل منجزات الطبقة البورجوازية في كل من فرنسا، وانكلترا، قانوناً تنحني له كل طبقة بورجوازية أخرى. يضاف إلى ذلك أن من باب التجوز وحده، ان نقول: نشأت لدى العرب طبقة بورجوازية بالمعنى الغربي، إلا ان تكون هذه الطبقة مجموعة أفراد كان بين أيديهم بعض

المال ، وكانوا على الأكثر من الطبقات الاجتماعية الهامشية التي تمتعت بامتيازات خاصة في العهد العثماني ، بحماية الدول الأجنبية ، ولا شك ان المال الذي اكتنزته لم يكن كبيراً ، ولا هو يوازي ما كان لدى البورجوازية الغربية ، لأسباب كثيرة ، أهمها انها كانت طبقة تجارية - نقدية أولاً ، وكانت سوقها محدودة بحكم الضعف الديمغرافي في البلاد ، وحالة الفقر السائدة التي تضيّق الاستهلاك إلى أبعد حد.

ولئن كانت الطبقة البورجوازية العربية قد اخفقت في تحقيق مهماتها القومية ، والتصنيعية ، والعلمية ، والسياسية ، والايديولوجية ، فنشأ فيها ما يسمى «بنزعة المعاصرة» المهملة للتراث كل الإهمال ، وكذلك ما يسمى «بالنزعة التلفيقية» ، فهذا يعني ان البنية التحتية تتسع لأكثر من بنية فوقية واحدة ، باتجاهات متناقضة ، مما يجعل العلاقة بين البنيتين معقدة ، تخضع لحتمية مائعة كل الميوعة لأنها تتسع للنقيض ونقيضه ؛ لا سيا اذا أولنا تفكير الدكتور زكي نجيب محمود بمنحى سلفي ، من حيث انه يعلي جانب السماء على جانب الأرض... على كونه في رأينا يضيق الجانب الأول ، وكأنه لا يعترف به الا على سبيل المجاملة ، ويوسع الجانب الثاني ليلتقي فيه بالنزعة العدمية (لا بالنزعة السلفية) ، بدليل قوله :

«وتسألني ماذا نحن صانعون بآدابنا وفنوننا ومعارفنا التقليدية ، كلها ، والتي كانت تحتكر عندنا باسم الثقافة ؟ ، فأجيبك بأنها مادة للتسلية في ساعات الفراغ ، ولم أعد أقول - كما قلت مراراً : مقلداً هيوم وجارياً مجراه - لم أعد أقول انها خليقة بأن يقذف بها في النار. وحسبي هذا القدر من الاعتدال ، ابتغاء الوصل بين جديد وقديم».

وعلى ذلك فان أفكار الدكتور محمود ممكنة التأويل باتجاه المعاصرة ، بمقدار ما يمكن تأويلها باتجاه السلفية. إلا انني أميل إلى انه ، ان كان سلفياً ، ففي عالم السماء المصفّى ، والقيم الكبرى القابلة في نموها للبوس مضامين مختلفة تبعاً لدرجة التطور ، أي في قضايا ، ان كانت اعتقادية ، أو ليست مما يصل اليه العقل ، فان في النظريات الأخرى ، ولا سيما الجدلية المادية ، أشياء اعتقادية مماثلة ، ليست من مسلمات العقل. والحقيقة ان الايمان بأن المادة اصل كل شيء ، ليست بأصعب ولا بأسهل من الايمان بأن الله هو اصل كل شيء ، ويبقى الحرج العقلي واحداً في الحالين. ولئن كان الدكتور زكي «معاصرياً» فلأنه يحل بهذه الصورة مشكلة الانا والآخر ، ويرى ، مثل ابن رشد ، ان اختلاف الملة بين الناس ، لا يدعو إلى أية قطيعة بينهم ، اذا ظل العقل هو الحكم فيما ندع أو ما نأخذ.

ويخيّل إلينا ان موقف الدكتور قسطنطين زريق ينحو مثل هذا المنحى ، دون أن تكون سلفيته في مثل هذا الوضوح. ونحن نراه حتى منذ كتبه الأولى كـ «الوعي القومي». أو «معنى النكبة» ، أو «أي غد» ، أو «نحن والتاريخ» وأخيراً ، «نحن والمستقبل» ، يدعو باستمرار إلى مذهب في التراث والحياة ، لا أجد ما أسميه به غير المذهب العقلاني. ففي كتابه : «أي غد» ، على سبيل المثال ، نجده يتصدى لتعريف الفكر

التقدمي، ويراه في الحركة، وتسخير الطبيعة لحاجات الانسان، بالعلم والعمل، وبالدرجة الأولى بكسب الروح التي تسرّب للغرب هذه القدرة على ضبط الطبيعة بين يديه (وأظنه يعني الروح العلمية أو لا يمكن إلا أن يعنيها)، ذلك أن العقل الانساني هو من أعظم القوى التقدمية في الوجود[٩]. ولكن هذا كله وسائل لا تكفي لضمان التقدم الصحيح، بل يجب تحقيق الغايات الصحيحة التي توجه إليها. فعلى المجتمع أن يضبط نفسه، ويتغلب على أهوائه، لا أن يملك العلم والمعرفة وحدهما، والغرب لا يشكو إلا من هذا، لأنه مقصر تقصيراً شائناً في معرفة الغايات التي يجب أن توجه إليها نتائج السيطرة على الطبيعة بالعقل، من هنا نشأ عدم التوازن بين الوسائل والغايات، بين التقدم العلمي والتقدم الأدبي، بين السلطة على المحيط، والسلطة على النفس، وهذه الأخيرة ليست إلا التغلب على الهوى، واحترام كرامة الفرد، وضمان العدل، وتساوي الناس في الفرص، وحسن توزيع خيرات العالم بين الناس (ص: ٥٨-٥٩).

فإذا وصل إلى هذه النقطة طرح على نفسه سؤالاً طالما شغل المفكرين والعاملين وهو العلاقة بين النظرة التقدمية وبين التمسك بالكيان التاريخي والميراث القومي. ويجيب: انه ليس من تناقض بين الأمرين اذا فهما فهماً صحيحاً. ذلك ان الكيان التاريخي الايجابي. والميراث القومي الباقي، هما نتيجة لنظرة كانت عند الأسلاف تقدمية، لأنهم اقتحموا البلاد فاتحين وتجاراً ورواداً ومصلحين، نظرهم ممدود ابدا إلى الامام، فتفتحت لهم آفاق عقلية واسعة، وانتجوا في ميادين العلم والفلسفة آثارا ضخمة جليلة... وأهم من هذا وذاك وأبقى ارتيادهم للآفاق الروحية، وتطلعهم إلى القيم الخلقية والأدبية. وهذا الاقتحام للميادين الطبيعية والعقلية والروحية هو باعث ابداعهم.

ويعود الدكتور زريق في كتابه: نحن والتاريخ إلى الموضوع نفسه، فيقول: «فبمقدار ما يكون سحر ماضينا متسلطاً علينا، حاصراً ايانا في نطاقه، مانعاً ايانا عن تبين الغايات والسبل المرتسمة امامنا وعن الاختيار بينها بروية وادراك للمسؤولية - بهذا المقدار تضعف حيويتنا، وتخف قابلياتنا للابداع. وبهذا القدر يكون تاريخنا عبئاً علينا... (ص ٢١٠). ومعنى ذلك بالضرورة ان علينا ان نتجاوز التراث الماضي، المتجمد في كتب أو آثار أو قيم ربما كانت صالحة لزمانها، ولكنها لم تعد كذلك اليوم، والا نحتفظ في الماضي إلا بما قد يكون فيه من «روح تقدمية» تساعدنا على الانطلاق من جديد إلى الامام».

ولا الاحظ هنا شيئاً آخر غير الاشارة إلى اننا لا نملك في الواقع، لا تراثنا الماضي، ولا تراثنا المعاصر الأجنبي، وأن كسب هذين معاً، تبعاً لمقتضى الحاجات الحاضرة، مهمة ما تزال قائمة. اننا لسنا ماضينا في شيء، ولا حاضر الآخرين في شيء، ان لم يكن في الفُئات الجانبية التي لا تسمن من جوع، ولا تغني من فاقة. ومع ذلك فان هذه الفئات تعبر عن تمسك بالعقيدة الدينية، واعلاء لشأنها، وارادة الحياة في اطارها. اما ما هي هذه العقيدة كمضمون، وما هي الصلة الجوهرية - لا الشكلية - بينها وبين

روح العقيدة التي جاء بها الاسلام، فيبدو ان علينا، إلى حد ما، ان نقبل شيئاً من تحليلات العروي حول هذا الموضوع. ولقد تغير مضمون هذه العقيدة في الماضي، وتشعب وانقسم، وتناقض في احيان كثيرة. ولا نظنه إلا على مثل هذه الحال الآن، وبالتالي فان الماثل أمام أعيننا اليوم، هو التمسك بشيء يسمى «الدين» ولكن السؤال يظل قائماً، إلى أي حد، نجد ان هذا «الدين»، هو، ذاك الدين؟ أولاً يمكن أن يعني تجاوز التراث، تجاوز المفهوم الشائع، العامي، المعادي للعلم، أو المتنكر له، أو غير الحافز عليه على الأقل، لمفهوم آخر يكون أقرب إلى حقيقة الدين، بحيث يكون اداة لخدمة الحياة، بدلاً من أن تكون الحياة اداة لخدمته؟ أولاً نلاحظ ان الانحراف نفسه يطرأ على كل العقائد التي تقدّم من هنا وهناك لجعل حياة الناس أكثر انسجاماً، ومعقولية، وقرباً من العدالة. ولكن، ما ان تسود هذه العقيدة أو تلك حتى تسخّر الناس لخدمتها، بدلاً من أن تكون هي نفسها في خدمة الناس.

ولدينا الآن رأيان آخران في موقفنا من التراث لن أقف عند أولها الا وقفة سريعة. وهو موقف عبد الله العروي في كتابيه المشار اليهما في سياق هذا الحديث. أما الثاني فلعله يستحق مناقشة مطولة لا نجد ان في وسعنا القيام بها بالتفصيل هنا، وهو رأي الدكتور طيب تيزيني، في كتابه «من التراث إلى الثورة».

١ – أما العروي فانه يرى ان الـ «نحن» لم تتحدد إلا بفعل الآخر، أي الغرب، فنحن دوماً منفعلون وهو دوماً الفاعل. ولقد وجدت ثلاثة نماذج لتحديد هذه «النحن» أولها في الشيخ (ونموذجه هنا الشيخ محمد عبده)، والثاني هو الليبرالي البرلماني الدستوري، والثالث هو رجل التصنيع، ويمثل هذا الاتجاه الأخير سلامة موسى، أما الاتجاه الثاني فيمثله لطفي السيد. وكل من هؤلاء يقابل دولة من نوع ما، فالشيخ انما ينشأ، ويقف على قدميه، في الدولة المستعمرة، لكي يثبت اصالته، أو اصالة الأمة التي ينتسب اليها بالعودة إلى «الاسلام» من حيث انه غير المسيحية أو نقيض لها كنوع من اثبات الذات بالتضاد. والثاني يمثل الدولة المستقلة. وهنا تتصالح الذات مع الآخر، وتقبله بديلاً عنها، اذ تستعيد نظامه الليبرالي، والسياسي، والاقتصادي. والثالث يقابل الدولة القومية، السائرة في الاتجاه الاشتراكي، أو التي تحاول الأخذ بـ «التصنيع الغربي» والتخطيط له، لكي تصبح كهذا الآخر، الغربي. ونلاحظ هنا بالضرورة ان الذات في الموقفين الثاني والثالث، قد استعادت الآخر، وانحلت فيه، من دون نجاح يذكر.

ويهمنا من تفكير العروي انه عندما يناقش الاصالة، بدءاً من الدين، يرى ان الدين تغيّرت صوره، وتميعت حقيقته حتى ان المعتزلة، وعدوها ابن حنبل، يجدان انهما يدافعان عن دين، ليس هو الدين القديم. فكأن الاصالة اذا اتحدت بالدين، كانت اصالة مزيفة. ويعمم الرجل هذه المحاكمة، على الليبرالي. في كل مرة يضع لنفسه صورة عن الليبرالية الغربية، يكون هذا الغرب قد تجاوزها... وحتى الدعوة للتقنية فانها لا تستمد عناصرها من ممثليها الاساسيين: سان سيمون، والاقتصاديين الانكليز، بل من

مؤلفات مبسّطين، براغماتيين، على شيء من الابتذال. وبالجملة، اننا لم نستطع أن نجد ذاتنا في ذاتنا، ولا في الآخر الذي احللناه محلنا.

أين تكون الاصالة اذن؟ أفي الماركسية مثلا من حيث انها تستوعب جميع النزعات السابقة؟ ان العروي يرى ان هذا ينتهي أيضاً إلى الاخفاق، لأن الذات العربية لم تستوعب بعد حق الاستيعاب لا النزعة الليبرالية، ولا تلك الداعية إلى التقنية. فكأن هذه «الذات» لا تزال تبحث عن هويتها، أو لنقل انها ما تزاله تفتقد الاصالة التي تحرص عليها.

والحقيقة ان تفكير العروي مفعم بالتحليلات المرهفة، ولكنه يبقى تفكيراً غائماً، لا ينتهي القارئ منه إلى شيء واضح يقف عنده.

٢ - وعلى العكس من ذلك، تفكير الدكتور تيزيني. فهو واضح جداً. وليس من المبالغة في شيء ان نقول ان دراسته «من التراث إلى الثورة» تشير بأكبر الوضوح إلى عقل يعرف ما يهدف إليه، ويتوسل إليه بوسائل متلائمة كل التلاؤم، فضلاً عن حسن الاطلاع، وقوة التفكير.

ويتبنى الدكتور تيزيني مفهوم الجدلية المادية في دراسة التراث، والمواقف المختلفة منه. ويصنف هذه إلى سلفية، ومعاصرة، وتلفيقية، وتحييدية. وهذه الأخيرة بقيت في دراستنا مغفلة بسبب من نزوعها الأكاديمي الخالص، كما لو انها موقف جامعي، لا موقف حياتي. وينقد هذه النزعات كلها بقوة، ومنطق، يثيران الاعجاب حقاً، وينتهي إلى ان الموقف الوحيد، المشروع، من التراث، هو الموقف الجدلي التاريخي (أي الماركسي جملة). ولما كان التراث العربي، ككل شيء آخر، يشتمل على عنصري المحافظة والتجديد، أي على عناصر مثالية غيبية، وأخرى مادية، وضعية، عقلانية مثل تفكير ابن خلدون، وابن رشد والقلائل الآخرين الذين ينحون منحاها، فان في وسعنا أن نقف من التراث هذا الموقف الجدلي، لنبين ان النظرية الجدلية التاريخية ليست الا تطوراً واغناء، للتراث التقدمي العربي. وكما كان رجال التراث التقليديون يبرزون منه العناصر الرجعية، الغيبية، النصّية الوثوقية، التبريرية، كدعم للبنية التحتية الاقطاعية، فان من حقنا نحن أن نبرز الجانب الآخر المادي، العقلاني، العلماني الداعي إلى التقدم أو المحرض عليه، ونظل مع ذلك تراثيين. فليس التراثيون التقليديون وحدهم هم سدنة التراث وحماته والحريصون عليه، بل اننا نحن كذلك تراثيون، وبملء الحق، بل بحق أكبر من حقهم. ذلك اننا نستخدم من التراث هذه العناصر المفيدة للواقع الراهن أو المعاصر، واحتياجاته.

ولكننا لا نقف عند هذا الحد من الاستلهام التراثي، معتمدين على تراثنا وحده، بل نمضي إلى «التبني التراثي» لمكتسبات الحضارة الغربية، أولاً، وللفلسفة الجدلية المادية كوريث شرعي لتراثنا التقدمي،

الرشدوي، الخلدوني، وما ماثلها. اما النزعات الأخرى، أي السلفية، والمعاصرة، والتلفيقية، فانها مصابة بعقمين معاً:

١ – اما ان تجمد التاريخ العربي في لحظات معينة منه، وتغض النظر عن الديمومة التاريخية الأخرى، كما لو انها لم توجد، واما ان تغض النظر عن كل التراث العربي، لتقبل على التراث الغربي، كما لو انه ليس لنا أية هوية. وهذه هي مشكلة السلفية في الحالة الأولى، ومشكلة المعاصرة في الحالة الثانية. أما النزعة التلفيقية التي تصالح بين الطرفين، فلا يخلو الامر من أن تصب اما في مصب السلفية تارة، واما في مصب المعاصرة العدمية تارة أخرى، وهي إلى الأولى أقرب.

٢ – اما العقم الثاني فيتلخص في ان هذه النزعات لا تضع في اعتبارها حاجات اللحظة الراهنة، والواقع العربي القائم.

وبطبيعة الحال فان الدكتور تيزيني يغني دراسته بالمنظور الماركسي، ويرى ان كل نزعة أو موقف من التراث، انما يعبر عن حاجات الطبقة الاقطاعية (كما في السلفية). أو الطبقة البورجوازية المخفقة في تحقيق ثورتها القومية، والاقتصادية، والعقائدية، والسياسية، والمتواطئة رغماً عنها مع الاستعمار (كما في نزعتي المعاصرة والتلفيق). واذن فلا مصب آخر، الا في الجدلية المادية، ولا موقف من التراث إلا هذا الموقف. ذلك لأن الفكر الماركسي هو قمة التقدمية المعاصرة.

وتبدو الدراسة كلها وكأنها، على اهميتها وعمقها وثراء مصادرها، وتماسك منطقها، دعوة إلى ثورة تقوم بها الطبقة العاملة، لتحقق للمجتمع العربي، ما اخفقت في تحقيقه الطبقات الأخرى، دون أن يكون رصيدها الفكري كله مستعاراً من الماركسية، بل ان على هذه ان تطوّع لحاجات الواقع العربي، وان تستند إلى التراث العربي المقابل لها، أو الممهد لوجودها.

ولنا على دراسة الدكتور تيزيني بعض الملاحظات منها اننا لا ندري ما اذا كان الانطلاق من وجهة نظر معينة، يخدم حاجات الموضوعية للعلمية خدمة جدية، ولا يعرضها لشيء من القسر هنا، وشيء من التأويلات الذاتية هناك.

والثانية ان اغناء دراسة التراث بالمنظور الماركسي هو اغناء مفيد جداً، كما هي حال الفرويدية، في دخولها إلى علم النفس. ولكن هل الاغناء النظري معيار للسلامة الموضوعية؟ أو لا يبقى ذلك كله فرضية؟

وهنالك ملاحظة ثالثة تتعلق بالتاريخ الاقتصادي للحضارة الاسلامية. فهذا التاريخ – فيما يرى تيزيني – واضح جداً. انه اقطاع تسرّبت اليه ارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة، فقام بينهما صراع انتهى لصالح الاقطاع وحده. وكل ذلك ما بين القرن الثامن والعاشر الميلاديين. ولم تظهر البورجوازية التجارية

من جديد إلا في غضون القرن التاسع عشر. وأكثر من ذلك ان الاقطاع العربي كان اقطاعاً من نوع خاص لا يضمن الانتقال من المالك إلى ورثته، لأن حق الملكية الأول، هو للخليفة وليس للاقطاعي شيء آخر غير الانتفاع (مما نظن انه صحيح). ولكن هل التاريخ الاقتصادي العربي، واضح كل هذا الوضوح، وهل فُقدت التجارة والارهاصات الرأسمالية التجارية المبكرة فقدانا نهائياً، وفي كل البلاد العربية، وبدرجة واحدة؟ ان هذا كله بحاجة إلى برهان.

والرابعة هي ان الدكتور تيزيني يلاحظ ان الطبقة البورجوازية العربية اخفقت في تحقيق ثوراتها الايديولوجية والاقتصادية، والسياسية، والقومية. وأن السبب في ذلك هو ان الاستعمار لم يكن يسمح لها بذلك. ولكن هل ستوافق الامبريالية على أن تقوم الطبقة العاملة بهذه المهمة؟ وهل هذه الطبقة نقية من الايديولوجية السلفية، أو هي غارقة فيها الى أبعد الدرجات؟ وصحيح اننا لا نريد ثورة اشتراكية تقوم بها رؤوس بورجوازية، فهذا أمر لا يستقيم منطقياً. ولكن، أين نلتمس الرؤوس الاشتراكية للثورة الاشتراكية.. وضمن أي شروط؟

وأخيراً هل كانت حاجات الواقع الراهن، أو مقتضيات اللحظة المعاصرة أو المستقبل غائبة عن أية نزعة من النزعات التي درسناها؟ أو ليست السلفية طموحاً متصلاً إلى اعلاء شأن الامة في المستقبل، بالوسائل التي أصلحتها في الماضي، وهل محمد عبده ومحمد النويهي وسيد قطب من الذين يريدون مجرّد التغني بالماضي والوقوف عنده، ويأبون الاعتراف بما لدى «الآخر»؟ وماذا تريد نزعة المعاصرة والتلفيقية في جهدهما العقلاني، ان لم يكن تقدم الحاضر والمستقبل؟ والخلاصة ان هذا «الضابط» الذي يأخذ من التراث ما هو بحاجة اليه في لحظته الحاضرة، ومستقبله، مشترك بين كل الباحثين عن التراث، الحريصين عليه، ما لم يغرقوا في تراثية عامية، لا مجال لأن تأخذ مكانها بين ما ينبغي أن يدرس من المواقف.

وآخر ما يمكن أن نلاحظه على آراء الدكتور تيزيني، انها تريد أن تفرض «المادية الجدلية» علينا باسم تراثنا نفسه، من حيث أن صوراً عربية من الفكر – المادي – بلا جدل، أو ببعض الجدل، قد وُجدت في تراثنا الماضي: مادية ابن رشد «الهرطقية». وملامسات ابن خلدون «الاقتصادية».

ولو ان لي الخيار، وعرفت بالتأكيد ان هذه الطريق هي التي ستهيئ لنا أسباب التقدم، لما ترددت لحظة في السير عليها، لكن هذه مسألة أخرى. أما المسألة الأساسية. فهي ان تراثنا «ديني» بالدرجة الأولى، ومادي بدرجة ضعيفة جداً. وفي هذا يقول للدكتور زكي نجيب محمود:

«لعل اظهر ما تميزت به الحياة الفكرية العربية، في قرونها الأولى، انها كانت كالبحر، تنظر إلى سطحه فتراه على كثير من التجانس... ولكنك تغوص تحت السطح التماساً لضروب الحياة الكامنة فيه،

فاذا هي على درجة من الصراع وشدة التباين ، حتى لتعجب كيف تكون هذه الاحياء المتقاتلة المتعارضة مكنونات بحر واحد. وتمعن النظر... فترى الصراع ناشباً بين ثلاث مجموعات مختلفة بعضها عن بعض اختلافاً يبلغ حد الحرارة والعداوة. فاما نقطة الالتقاء فهي الكتاب المنزل. فهنالك من يقف عند التزيل نصّاً ، يدرسه لغة وآدباً وتاريخاً. وهنالك من ينظر إلى النص... ليغوص فيما يظنه كامناً وراءه ، ليصل إلى الحقيقة وصولاً حدسياً مباشراً ، هو من قبيل الالهام الصوفي. أما الفريق الثالث فهو أولئك.... الذين يريدون أن يكون العقل أداتهم التي يعالجون بها فهم (النص) وتأويله معاً»[١٠].

فكيف نظن ان فرض المادية الجدلية أمر ممكن ، كموقف تراثي؟ أو لا يشبه هذا كله من يجعل «عهد الخلفاء الراشدين» هو العهد الذهبي للاسلام ، وانه هو التراث وحده ، ولا تراث بعده ، فيكون قد نظر إلى الامور نظرة لا تاريخية ولا تراثية ، طبقاً لتعابير الدكتور تيزيني نفسه.

موقفنا من التراث

والآن ما هو موقفنا نحن من التراث؟ ان من الغرور ولا ريب ان نعلن عن موقف فردي ، قد لا يشاركنا فيه الكثيرون. ولكن حقنا في هذا الامر كحق كل انسان يفكر جدياً ، ويملؤه الحرص على مستقبل أمته. فلنقل اذن ان التراث :

١ — قد يكون أدبياً. ولا بد لهذا التراث من أن يبعث وينشر ، ويدرس ، ويحفظ ، بحكم جهود الاجيال العربية المتتابعة ، وجهود المستشرقين ، على ما يحدث الآن ، ومن زمن طويل. اما التجديد في هذا التراث فأمر طبيعي ، لأن التراث الأدبي نفسه مجموعة تجديدات يتابع بعضها اثر بعض. فهل يمكن ايقاف هذه السيرورة بتدابير قسرية ، تفرضها السلطة من عل ، خضوعاً لنزعة المعاصرة؟ ان هذا ما لم تفعله أية أمة أخرى (باستثناء الصين التي لا ندري على وجه الضبط ماذا فعلت بتراثها الأدبي في ثورتها الثقافية) ولا نظن ان في الافق القريب ما ينذر به.

٢ — وقد يكون لغوياً. فاذا لم يجمع الناس على هجر لغتهم العربية التي تبدو وكأنها الوحيدة التي احتفظت بمفرداتها ، وقواعدها ، ونواظمها على مر العصور ، بحكم ان القران الكريم قد حفظها : فان كل الظواهر تدل على انها باقية ، في صورتها الحالية ، مفردات وقواعد وطريقة نظم (SYNTAXE.) أما تغيير الحروف العربية باللاتينية ، فامر مردود سلفاً لأن الكتابة بالحروف الحالية ، على ما يقول ريتر (RITTER) في بحثه المقدم إلى ندوة بوردو عام ٥٦ ، حول «السنة والانحطاط» ، اسرع بخمس مرات على الأقل من الكتابة بالحروف اللاتينية[١١]. ومن الممكن ولا ريب ان نفكر بتبسيط الكتابة ، وبجعلها مشكولة تلقائياً ، بحيث تقرأ بلا خطأ ، ولو لم يفهم الانسان ما يقرأ. إلا ان علينا الا نأخذ هنا

بملاحظة المفكر ساطع الحصري الذي كان يرى ان جميع اللغات (ويقصد الغربية ولا شك)، تفهم عندما تقرأ، أما العربية فيجب أن تفهم أولاً لتقرأ جيداً. وعندنا انه ما من لغة كاملة. ولا بد من أن يكون في طريقة قراءتها أو كتابتها بعض الاشكالات، الغربية واللامنطقية معاً. لكن معايشة اللغة باستمرار، والحياة في جوها، تنشئان الفة تسهل العسير وتهون الصعب، وما أسهل كتابة لغتنا اذا هي قيست باللغتين الصينية واليابانية.

٣ – وقد يكون التراث علمياً، تجاوزه تطور العلم المعاصر، بالضرورة، الا ان ذلك لا يعني ضرورة اعدامه نهائياً، لأن لكل فروع العلم تاريخاً، يدرس بعناية، وله فائدة تثقيفية وتربوية مؤكدة. ويدخل تاريخ العلوم عند العرب كجزء لا يتجزأ من تاريخ العلوم جملة. ولكن هذا يظل في دائرة المختصين الموسوعيين المعنيين بهذه الأمور.

ومع ذلك فان نبش التراث العلمي، واعادة تقويمه، قد يكتشفان فيه أشياء سبق للعرب فضل اكتشافها، فيكون ذلك مبعث اعتزاز لنا، واستعادة للثقة بكفاءتنا كأمة فضلاً عن وضع الحقيقة في نصابها. ولا بد من أن يتذكر الانسان قول غوتييه في كتابه «الاعراف والعادات الاسلامية» المنشور في باريس عام ١٩٣١ :

«ان من الغريب في تطور الحضارة السارازانية (أي العربية) ان المصيبة تحدث، تماماً في الوقت الذي تصبح فيه الاكتشافات العظيمة، ممكنة، تلك التي تتجاوز دفعة واحدة كل المكتشفات الصغيرة السابقة. ان هذه الحضارة السارازانية تبدو وكأنها اخطأت تتويجاتها المشروعة، التي كانت تهيئها أعمال كثيرة تحضيرية، وتجعلها من حقها».

ويضرب المؤلف امثلة على ذلك في اكتشاف الدورة الدموية الصغرى، وفي بارود المدافع الذي عرفه العرب، ولم يستفيدوا منه، والطباعة على ألواح خشبية، التي كان يمكن أن تتطور لتصبح طباعة على طريقة غوتنبرغ... الخ.

٤ – ولا يبقى بعد ذلك الا العقيدة الدينية، التي تغدو مع التطور قضية فردية بين المخلوق والخالق، دون أن تتبناها الدولة. وأظن ان هذا كله من حسن حظ العقيدة اذ ما أكثرَ من خان نصوصها، أو خالف روحها، من بين أولئك الذين زعموا انهم يحكمون باسمها. ومن جهة اخرى فنحن لا نرى ان الإيمان الديني يعرقل نمو الحضارة[١٢].

فاذا تساءلنا بعد ذلك: أين هي اذن مشكلة التراث التي تبخرت الآن بين أيدينا، فاني أجيب انها مشكلة العروبة أو اللاعروبة، مشكلة صيانة هذه الأمة ومقدساتها، من أرض وقيم، ومشكلة الروح العربية

التي يجب أن تحيا، وتتمثل الحضارة المعاصرة، وتطمح إلى كيان يوازي سعة أرضها، وكثرة سكانها، وغنى ثرواتها. ولكن لا الكيان السياسي وحده، بل الكيان الحضاري الاخلاقي الذي يرجى ان يساهم مع «الآخرين» غيره في تبديل صورة الحياة القائمة، أي صورة الغنى المجاور للفقر، والصحة المجاورة للمرض، والعلم المجاور للجهل، والظلم المجاور للعدل.

وهكذا نرى ان مشكلة التراث لن تحل عن طريق المفكرين إلا قليلاً. ولكن الحياة هي التي ستحلها، بمقدار ما تتطوّر هذه الحياة في منحى مستقبلي تقدمي أو في منحى ماضوي رجعي، ان مشكلة التراث ليست مشكلة مفردة، بل هي وجه من وجوه حياتنا المتطورة، نحو الأفضل، أو الأسوأ، وفي الاتجاه الذي يتقدم بنا، أو يتراجع. ومن سوء الحظ ان «الفكر» هو آخر عامل يرجى منه ان يساعد على التقدم أو حل المشكلات، اما لأنه فكر قاصر لا يقوم جدياً بعناء البحث، واما لأن البيئة الاجتماعية قليلة الترحيب به. ومن يدري؟ فقد يكون الحق في الأمرين معاً.

الهوامش

(١) «من التراث إلى الثورة»، ص: ٣٧٤.

(٢) انظر المراجع التالية: «الادارة العثمانية في ولاية سورية» ص: ١٤، من بعد أحمد جودت «تاريخ جودت» (ترجمة عبد القادر الدنا). ساطع الحصري، «البلاد العربية والدولة العثمانية» ص: ٧٢-٧٣.

(٣) زين نور الدين زين: «نشوء القومية العربية»: ص: ٣٥.

(٤) نص استشهد به الدكتور طيب تيزيني في كتابه «من التراث إلى الثورة»، ص: ١٢١، وهو في الأصل من كتاب لمحمد سعيد كيلاني بعنوان: ذيل الملل والنحل للشهرستاني، القاهرة ١٩٦١، ص: ٩٣.

(٥) طيب تيزيني، ص: ١٢٤، من المرجع نفسه.

(٦) «تجديد الفكر العربي»، ص: ٢٧٤-٢٧٥.

(٧) المصدر نفسه، ص: ٢٥٤.

(٨) عبد الله العروي: «الفكر التاريخي عند العرب».

(٩) «أي غد». ص: ٥٣-٥٧، دار العلم للملايين، عام ١٩٥٧.

(١٠) «تجديد الفكر العربي» ص: ١٣٧-١٣٨ باختصار.

(١١) Clessicisme et déclin culturel dene l'histoire de l'Islem (p.179), Editions Besson Chentermerle, 1957.

(١٢) لا يظن ان أوروبا الغربية اضطرت لاهمال الدين، والكفر به لكي تكسب العلم وتتحرر في شؤون الدنيا من الروح الغيبية كما اننا لا نظن ان هذا الاهمال-حينما اهمل-قد جاء بمزيد من الحضارة.